

LES CAHIERS  
PHILOSOPHIQUES  
DE STRASBOURG

## Les Cahiers philosophiques de Strasbourg

39 | 2016

Jacques Derrida entre France et Allemagne

---

# Interprétation et différence

Derrida, lecteur de Nietzsche et de Heidegger

**Philipp Schwab**

Traducteur : Sonia Goldblum

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cps/326>

DOI : 10.4000/cps.326

ISSN : 2648-6334

### Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

### Édition imprimée

Date de publication : 30 avril 2016

Pagination : 143-163

ISBN : 978-2-86820-946-7

ISSN : 1254-5740

### Référence électronique

Philipp Schwab, « Interprétation et différence », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 39 | 2016, mis en ligne le 03 décembre 2018, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cps/326> ; DOI : 10.4000/cps.326

---

Cahiers philosophiques de Strasbourg

## Interprétation et différence Derrida, lecteur de Nietzsche et de Heidegger\*

Philipp Schwab

Dans un échange paru dans *Positions*, mais dont la première édition date de 1967, peu après le triple début de Derrida, on trouve le propos suivant :

« Rien de ce que je tente n'aurait été possible sans l'ouverture des questions heideggeriennes. Et d'abord [...] sans attention à ce que Heidegger appelle la différence entre l'être et l'étant, la différence ontico-ontologique [...]. Mais, malgré cette dette à l'égard de la pensée heideggerienne, ou plutôt en raison de cette dette, je tente de reconnaître, dans le texte heideggerien [...], des signes d'appartenance à la métaphysique ou à ce qu'il appelle l'onto-théologie. [...] Or, parmi ces prises (heideggeriennes), la détermination ultime de la différence en différence ontico-ontologique – si nécessaire et si décisive qu'en soit la phase – me semble encore, d'une étrange manière, retenue dans la métaphysique. Peut-être faut-il alors, selon un geste qui serait plus nietzschéen que heideggerien, en allant au bout de cette pensée de la vérité de l'être, s'ouvrir à une différence qui ne soit pas encore déterminée, dans la langue de l'Occident, comme différence entre l'être et l'étant »<sup>1</sup>.

En partant de ce passage programmatique, je voudrais esquisser la thèse suivante : le « geste nietzschéen » désigne exactement le lieu où la pensée de Derrida se démarque de celle de Heidegger. Dans ce contexte, le cas de « Heidegger lecteur de Nietzsche » se révélera central. Car, si la lecture de Heidegger condense pour ainsi dire la philosophie de Nietzsche en

\* Traduit de l'allemand par Sonia Goldblum.

1 J. DERRIDA, *Positions*, p. 18 sq.

une seule pensée, à savoir *la seule et unique* question de l'être, et si la philosophie de Nietzsche apparaît de ce fait comme un «renversement du platonisme», comme un renversement de la métaphysique et tout à la fois comme son achèvement, Derrida pour sa part soulignera et affirmera un certain *mouvement*, un *geste* au sein du texte de Nietzsche, qui ne se soumet pas à la question et à la lecture de Heidegger (à son «axiomatique», pour reprendre l'expression qu'emploiera plus tard Derrida<sup>2</sup>). Le débat «Comment lire Nietzsche?» ne se laisse en aucun cas réduire à un problème de philologie historique ou à la simple question de savoir si une lecture est «correcte» ou non. La *différence dans l'interprétation* de Nietzsche, qui apparaîtra en même temps comme une différence dans *l'interprétation de l'interprétation même*, renvoie bien plutôt à un désaccord dans *l'interprétation de la différence*. Après avoir analysé dans les *deux premières* parties de l'exposé quelques pensées de Derrida à propos de Nietzsche et de Heidegger – et plus particulièrement du *Nietzsche* de Heidegger –, je conclurai dans une *troisième* partie sur le fait que c'est justement ce geste, que Derrida «réclame» pour ainsi dire *contre* la lecture heideggerienne de Nietzsche, qui se (ré)inscrit là où Derrida lui-même détermine son «*propre*» concept de différence en opposition à celui de Heidegger, une «détermination» qui est bien entendu d'une tout autre nature.

Une question de geste donc. Dans la traduction publiée en allemand de *Positions*, ce que j'appelle «geste nietzschéen» est rendu par «*ein Nietzsche'scher Schritt*»: un *pas* nietzschéen. La nuance est ici décisive. Un *pas* désigne en effet un mouvement qui «s'abolit» lui-même: quand un pas est fait et achevé, on a quitté une position première et atteint une deuxième position ou «thèse». Le *geste* qui va s'ébaucher par la suite – pour ainsi dire le «mouvement même» – n'est, quant à lui, pas du tout de cette nature. Il ne fixe aucunement la différence *déterminée* entre deux positions qu'il sépare et relie à la fois. C'est bien plutôt la particularité de ce geste: pas plus que ce qu'il sépare et relie, il ne se laisse lui-même décrire ni déterminer *simplement*. Bien sûr, cela ne signifie pas à l'inverse qu'il soit livré totalement à l'indifférence vide et à l'indétermination. Dans l'exacte mesure où il se soustrait à une détermination *simple*, les possibilités de le reconstituer sont bien plutôt *démultipliées*.

2 Pour une explication détaillée de ce terme, voir la seconde partie de cet article: «Éperons et signatures».

Pour présenter le geste en question de manière tout à fait provisoire – un caractère provisoire qui va se révéler irréductible –, je souhaiterais emprunter à Kierkegaard un concept. En plusieurs endroits, Kierkegaard qualifie sa « communication indirecte » de mouvement *qui travaille contre lui-même* ou *qui se fait à lui-même obstacle*<sup>3</sup>. Cette formulation montre que le mouvement de l'indirect ou de l'oblique (qui relie d'une certaine manière Kierkegaard, Nietzsche et Derrida<sup>4</sup>) n'est jamais un mouvement *simple*, mais toujours un mouvement *double*: un irréductible « geste [...] double »<sup>5</sup>. Si le concept de « travail » exprime à l'évidence la dette de Kierkegaard envers la dialectique hégélienne – on pensera au « travail du négatif » dans la préface à la *Phénoménologie de l'esprit*<sup>6</sup> –, le geste double doit être nettement distingué du mouvement du négatif hégélien: le se-faire-obstacle désigne un être-double *insupprimable*, une tension indépassable, qui s'est toujours déjà opposée à toute clôture en un tout. En même temps, la pensée indirecte – qui n'est jamais la négation simple ou déterminée de la pensée directe – n'est pas un mouvement *vertical* ou « transcendantal » qui prendrait sa source dans un principe ou un fondement premier, ou qui trouverait son point de repos dans une conclusion finale: le mouvement de l'indirect décrit bien plutôt un geste *horizontal* qui revient sans cesse aux lieux d'où il est parti et les fait apparaître à chaque fois différents. Malgré son caractère cyclique, ce mouvement n'est pourtant pas un « cercle des cercles » fermé sur lui-même, tel que Hegel décrit le mouvement de la science spéculative<sup>7</sup>: c'est, au sens *verbal*, un *circuler* sans point de départ ni telos. La structure de *répétition* ou d'*itération* que nous venons d'esquisser va justement se révéler centrale dans la suite. La pensée du geste double va sans cesse et nécessairement se *repencher sur elle-même*: elle va contourner chacun des concepts qu'elle a elle-même établis, révoquer chacun des résultats qu'elle semblait avoir atteint. « Se rétracter en parlant »: voilà *un* des nombreux

3 Cf. P. SCHWAB, *Der Rückstoß der Methode. Kierkegaard und die indirekte Mitteilung*, surtout p. 1 et p. 17.

4 Cf. *idem*, p. 46-51.

5 J. DERRIDA, *Positions*, p. 14.

6 G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 18; trad. fr. par B. Bourgeois, p. 69.

7 G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, t. 2, p. 252; trad. fr. par R.-J. Labarrière & G. Jarczyk, p. 391.

noms par lequel on peut désigner ce mouvement que Derrida a qualifié de nietzschéen.

Une toute dernière remarque préliminaire: dans la mesure où l'esquisse qui suit est consacrée à la *prise de distance* de Derrida envers Heidegger, qui est liée au nom de Nietzsche, elle reste nécessairement partielle. La «*dette*» de Derrida envers Heidegger, qui est reconnue dans le passage cité en ouverture, n'est pas l'objet de notre propos: néanmoins, elle en est sans cesse le sous-texte présupposé. Un certain *déplacement*, une *asynchronie* doit en revanche du même coup être rendue visible dans les références que Derrida fait à Nietzsche. Car Derrida ne *développe* ou ne *découvre* pas le mouvement déconstructif avec Nietzsche, mais il le (*re*)trouve bien plutôt dans sa lecture de Nietzsche et l'aiguise<sup>8</sup>. Alors que dans les textes précoces, Nietzsche figure souvent encore à côté ou plutôt derrière Heidegger, c'est avec Nietzsche que le fait de s'«*extirper*» de la question heideggerienne va peu à peu prendre de l'importance, même si ce «*motif*» est présent très tôt.

Partant de là, j'avancerai en trois «*coups*»: le premier analyse les premiers propos de Derrida sur Nietzsche et Heidegger en 1967-1968; le second expose ses lectures détaillées de Nietzsche pendant les années 1970 et 1980; le troisième s'intéresse à l'«*exposition*» de la *différance*<sup>9</sup>.

8 À cela correspond le fait que Derrida inscrive sa propre lecture dans l'interprétation que d'autres auteurs (français) livrent de Nietzsche, et ce beaucoup plus clairement qu'on ne pourrait le dire à propos de ses lectures de Heidegger. Dans «*La différence*», Derrida ne cite pas Nietzsche lui-même, mais le livre de Deleuze sur Nietzsche (cf. J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, p. 18). Dans *Éperons* (conférence de 1972), Derrida écrit qu'il n'avancera «rien ici qui n'appartienne à l'espace dégagé au cours de ces deux dernières années par des lectures qui ouvrent une phase nouvelle dans un procès d'interprétation déconstructrice, c'est-à-dire affirmative» (J. DERRIDA, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, p. 27 sq.). Et ensuite: «Si je ne cite pas ces travaux auxquels je dois beaucoup, pas même *Versions du soleil* qui me donne ce titre, ouvrant le champ problématique et jusqu'à la marge dans laquelle, à telle dérive près, je me tiendrai, ce ne sera ni par omission ni par présomption d'indépendance. Plutôt pour ne pas fragmenter la dette et pour la présupposer à chaque instant en sa totalité» (*idem*, p. 28). Derrida se réfère ici aux lectures de Sarah Kofman, Philippe Lacoue-Labarthe, Bernard Pautrat et Jean-Michel Rey (cf. *idem*, p. 28 note).

9 Au sujet de quelques-unes des constellations discutées ici, voir E. BEHLER, *Derrida – Nietzsche, Nietzsche – Derrida*.

## «Positions»: Nietzsche et Heidegger dans les textes de Derrida des années 1967-1968

Il faut d'abord consulter les «positions» que Derrida attribue à Nietzsche et Heidegger dans les textes précoces de 1967 et 1968. Je commencerai par *La voix et le phénomène*<sup>10</sup>. À un endroit décisif du texte – à la fin du premier chapitre –, Derrida détermine la «destinée historique de la phénoménologie» comme «comprise entre [...] deux motifs»: d'une part, la phénoménologie se révèle être comme «la réduction de l'ontologie naïve», de sorte que «Husserl pourrait paraître renverser le sens de la démarche traditionnelle»; mais, d'autre part, «sans se juxtaposer simplement à ce mouvement, une autre nécessité confirme aussi la métaphysique classique de la présence et marque l'appartenance de la phénoménologie à l'ontologie classique»<sup>11</sup>. Et au sujet du «mouvement», qui semble, dans une certaine perspective, «s'opposer» à la métaphysique, Derrida insère la remarque suivante:

«Mouvement dont on peut diversement interpréter le rapport à la métaphysique ou à l'ontologie classiques. Critique qui aurait des affinités déterminées, limitées mais certaines, avec celle de Nietzsche ou celle de Bergson. Elle appartient en tout cas à l'unité d'une configuration historique. Ce qui, dans la configuration historique de ces renversements, continue la métaphysique, tel est un des thèmes les plus permanents de la méditation de Heidegger. Aussi, sur ces problèmes (point de départ dans la pré-compréhension du sens d'un mot, privilège de la question "qu'est-ce que", rapports entre langage et être ou vérité; appartenance à l'ontologie classique, etc.), c'est seulement d'une lecture superficielle des textes de Heidegger qu'on pourrait conclure que ces derniers tombent sous le coup de ces objections. Nous pensons, au contraire, sans pouvoir nous y étendre ici, qu'on n'y avait jamais mieux échappé avant eux. Ce qui ne veut pas dire, bien entendu, qu'on y échappe souvent après eux»<sup>12</sup>.

10 Nous suivons la «chronologie» des textes (au sens conventionnel), qui se dessine dans l'explication (certes labyrinthique) de Derrida: à l'évidence, *La voix et le phénomène* a été écrit avant *De la grammatologie*; les textes cinq à onze de *L'écriture et la différence* ont pour leur part été rédigés après ce livre. Cf. J. DERRIDA, *Positions*, p. 12-14.

11 J. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, p. 26 sq.

12 *Idem*, p. 27, note. Je remercie Jean-Luc Nancy de m'avoir signalé l'importance de ce passage.

Dans cette *première* évocation commune de Nietzsche et de Heidegger, les « positions » semblent assez clairement réparties. Nietzsche apparaît seulement à côté de Husserl et de Bergson, et ces trois noms semblent appartenir *ensemble* à une « configuration historique de renversements », dans laquelle le *simple* renversement des déterminations traditionnelles signifie justement une certaine « continuation » de la métaphysique. À l'écart de cette constellation, *Heidegger* apparaît non seulement comme celui qui analyse la continuité évoquée à l'instant et la rend visible en tant que telle, mais en même temps comme celui qui, de ceux qui l'ont précédé et qui l'ont suivi, parvient « le mieux » à échapper à la « complicité » avec l'ontologie classique. Deux choses sont particulièrement remarquables à ce sujet. Premièrement, Derrida ne nomme certes pas l'interprétation heideggerienne de Nietzsche, mais l'ensemble de la présentation de Husserl, Bergson et Nietzsche semble précisément calqué sur le modèle de cette interprétation, puisque Nietzsche, du point de vue de Heidegger, reste empêtré dans la métaphysique en cela qu'il se contente de procéder à un simple « renversement » de ses déterminations. Deuxièmement, la véhémence avec laquelle Derrida récusé le soupçon que *Heidegger lui aussi* puisse être empêtré dans cette ambiguïté est remarquable. Une « complicité », par exemple de la « question de l'être » heideggerienne avec l'ontologie classique, paraît ne pouvoir être que le résultat d'une lecture superficielle. À l'évidence, Heidegger est ici placé, pour ainsi dire, « au-dessus » de Nietzsche. Il faudra reconstituer la manière dont cette hiérarchie assez claire se déplace peu à peu jusqu'à pour ainsi dire se renverser.

Dès *De la grammatologie*, paru en 1967, c'est une autre image qui se dégage. Dans le paragraphe intitulé « L'être écrit », Derrida caractérise « l'entreprise de la déconstruction » comme un « passage entre deux époques »<sup>13</sup>, en évoquant trois penseurs : Nietzsche, Heidegger et – curieusement, nous y reviendrons – Hegel, dont il est déjà dit qu'il est « le dernier philosophe du livre et le premier penseur de l'écriture »<sup>14</sup>. À l'évidence, cette association place déjà Heidegger dans cette constellation de transition. Ensuite, le début du passage concernant Nietzsche déplace sensiblement l'image qui vient d'être esquissée :

13 J. DERRIDA, *De la grammatologie*, p. 39.

14 *Idem*, p. 41.

« Ici, en radicalisant les concepts d'*interprétation*, de *perspective*, d'*évaluation*, de *différence* et tous les motifs "empiristes" ou non-philosophiques qui, tout au long de l'histoire de l'Occident, n'ont cessé de tourmenter la philosophie et n'avaient eu que la faiblesse, d'ailleurs inéluctable, de se produire dans le champ philosophique, Nietzsche, loin de rester *simplement* (avec Hegel et comme le voudrait Heidegger) *dans* la métaphysique, aurait puissamment contribué à libérer le signifiant de sa dépendance ou de sa dérivation par rapport au logos et au concept connexe de vérité ou de signifié premier, en quelque sens qu'on l'entende »<sup>15</sup>.

Derrida indique donc *en même temps*, et ce dès la première phrase, une prise de distance par rapport au Nietzsche de Heidegger : une riposte contre la position que la lecture de Heidegger assigne à Nietzsche. Ensuite, Derrida esquisse un mouvement complexe qui doit « sauver Nietzsche d'une lecture de type heideggerien », un mouvement qui doit à la fois *contourner* la lecture de Heidegger et l'ouvrir à une *autre* compréhension de Nietzsche :

« Peut-être ne faut-il donc pas soustraire Nietzsche à la lecture heideggerienne mais au contraire l'y offrir totalement, souscrire sans réserve à cette interprétation ; d'une *certaine manière* et jusqu'au point où le contenu du discours nietzschéen étant à peu près perdu pour la question de l'être, sa forme retrouve son étrangeté absolue, où son texte enfin appelle un autre type de lecture, plus fidèle à son type d'écriture : Nietzsche a *écrit ce* qu'il a écrit. Il a écrit que l'écriture – et d'abord la sienne – n'est pas originellement assujettie au logos et à la vérité »<sup>16</sup>.

Un mouvement multiple, sans doute, mais à coup sûr un mouvement qui se distancie – à la différence de *La voix et le phénomène* – de l'approche de Heidegger. Et cette prise de distance par rapport à la lecture heideggerienne de Nietzsche s'accompagne immédiatement d'une prise de distance par rapport au questionnement heideggerien *en tant que tel*, sans que pour autant le « passage » de Nietzsche à Heidegger ne soit expliqué précisément :

15 *Idem*, p. 31 sq.

16 *Idem*, p. 32 sq.



« Or dans cette direction [...], la pensée heideggerienne n'ébranlerait pas, réinstallerait au contraire l'instance du logos et de la vérité de l'être comme "*primum signatum*" »<sup>17</sup>.

Cependant, les *deux* « positions » restent ambivalentes, prises dans une « hésitation » qui n'est pas une « incohérence », mais un « tremblement » nécessaire dans le « passage entre deux époques »<sup>18</sup>. La « question de l'être » de Heidegger est, en tant que telle, ainsi faite qu'elle « ne restaure pas des assurances » : elle « les déloge au contraire à leur propre profondeur »<sup>19</sup>. Et à l'inverse, dans une *certaine* perspective, la lecture heideggerienne de Nietzsche paraît « irréfutable » et la « démolition nietzschéenne reste dogmatique », dans la mesure où – un motif bien connu – « comme tous les renversements, [elle reste] captive de l'édifice métaphysique qu'elle prétend abattre »<sup>20</sup>. La « sortie » (*Herausdrehung*) avec Nietzsche de la question heideggerienne est donc déjà ébauchée, mais elle reste encore indistincte, et elle n'est en même temps que l'un des traits d'un double mouvement croisé.

Dans la conférence intitulée « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » (publié en 1967), Derrida présente une autre triade de penseurs : Nietzsche, Freud et Heidegger. Pour évoquer ces penseurs du « décentrement »<sup>21</sup>, il lui faut en premier lieu « sans doute citer la critique nietzschéenne de la métaphysique, des concepts d'être et de vérité auxquels sont substitués les concepts de jeu, d'interprétation et de signe (de signe sans vérité présente) »<sup>22</sup>. Après Freud, Derrida nomme « *plus radicalement*, la destruction heideggerienne de la métaphysique, de l'onto-théologie, de la détermination de l'être comme présence »<sup>23</sup>. À l'évidence, il commence par penser une *montée* en radicalité, dont le point culminant est ici Heidegger. Le passage suivant, dont la fin évoque Nietzsche et Heidegger, donne en passant l'occasion d'éclairer à nouveau l'*horizontalité* et la *circularité* du « décentrement », dont nous parlions au

17 *Idem*, p. 33.

18 *Idem*, p. 38 sq.

19 *Idem*, p. 35.

20 *Idem*, p. 33.

21 J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, p. 411.

22 *Idem*, p. 412.

23 *Ibid.* (je souligne).

début. D'après Derrida, tous ces « discours destructeurs » sont « pris dans une sorte de cercle » :

« Ce cercle est unique et il décrit la forme du rapport entre l'histoire de la métaphysique et la destruction de l'histoire de la métaphysique : *il n'y a aucun sens* à se passer des concepts de la métaphysique pour ébranler la métaphysique; nous ne disposons d'aucun langage – d'aucune syntaxe et d'aucun lexique – qui soit étranger à cette histoire; nous ne pouvons énoncer aucune proposition destructrice qui n'ait déjà dû se glisser dans la forme, dans la logique et les postulats implicites de cela même qu'elle voudrait contester »<sup>24</sup>.

La « solution » ne résidera pas dans le fait de sortir de cette circularité, mais de l'*affirmer* d'une *certaine* manière, justement de manière à convoquer et poser les concepts, les structures et les mouvements traditionnels et à les contourner *à la fois*. Mais, d'après Derrida, il y a « plusieurs manières d'être pris dans ce cercle » :

« C'est ce qui permet alors à ces destructeurs de se détruire réciproquement, par exemple à Heidegger de considérer Nietzsche, avec autant de lucidité et de rigueur que de mauvaise foi et de méconnaissance, comme le dernier métaphysicien, le dernier « platonicien ». On pourrait se livrer à cet exercice à propos de Heidegger lui-même, de Freud ou de quelques autres »<sup>25</sup>.

Ici encore, Derrida ébauche la riposte contre le Nietzsche de Heidegger et, en même temps, se fait jour la *possibilité*, de nouveau sans qu'elle soit mise en œuvre, de la « destruction » de Heidegger *à l'aide de* Nietzsche. Il importe ici de noter que Nietzsche – et là *sans* Heidegger – revient dans un passage décisif de la conférence. Dans le « résumé » de son subtil différend avec Lévi-Strauss, Derrida écrit :

« Tournée vers la présence, perdue ou impossible, de l'origine absente, cette thématique structuraliste de l'immédiateté rompue est donc la face triste, *négative*, nostalgique, coupable, rousseauiste, de la pensée du jeu dont l'*affirmation* nietzschéenne, l'affirmation joyeuse du jeu du monde et de l'innocence du devenir, l'affirmation d'un monde de signes sans faute, sans vérité, sans origine, offert à une

24 *Ibid.*

25 *Idem*, p. 413.

interprétation active, serait l'autre face. *Cette affirmation détermine alors le non-centre autrement que comme perte du centre*»<sup>26</sup>.

Et plus loin :

« Il y a donc deux interprétations de l'interprétation, de la structure, du signe et du jeu. L'une cherche à déchiffrer, rêve de déchiffrer une vérité ou une origine échappant au jeu et à l'ordre du signe, et vit comme un exil la nécessité de l'interprétation. L'autre, qui n'est plus tournée vers l'origine, affirme le jeu »<sup>27</sup>.

Et la « voie » de cette « deuxième interprétation de l'interprétation », écrit Derrida, « Nietzsche nous l'a indiquée »<sup>28</sup>. Mais alors, comment la « destruction *encore plus radicale* de la métaphysique » qui caractérise la question heideggerienne de l'être se rapporte-t-elle pour Derrida à cette sorte de duplicité de l'interprétation ? Se situe-t-elle avec Nietzsche du côté de l'« affirmation du jeu », ou n'est-ce pas la « nostalgie de l'origine »<sup>29</sup>, évoquée ici par Derrida, qui résonne en elle de manière décalée ?

C'est Derrida lui-même qui pose cette question quand, à la fin de la conférence de 1968 intitulée « Les fins de l'homme », il aborde Heidegger et Nietzsche de manière assez abrupte, mais d'autant plus pressante. Au sujet de Nietzsche, il parle d'un « retour qui n'aura plus la forme de la répétition métaphysique de l'humanisme ni sans doute davantage, "au-delà" de la métaphysique, celle du mémorial ou de la garde du sens de l'être, celle de la maison et de la vérité de l'être »<sup>30</sup>. Selon lui, il n'y a « nul doute que Nietzsche en a appelé à un oubli actif de l'être », et ce dernier « n'aurait pas eu la forme métaphysique que lui impute Heidegger »<sup>31</sup>. D'où découle la question suivante :

« Doit-on lire Nietzsche, avec Heidegger, comme le dernier des grands métaphysiciens ? Doit-on au contraire entendre la question de la vérité de l'être comme le dernier sursaut ensommeillé de l'homme supérieur ? Doit-on entendre la veille comme la garde

26 *Idem*, p. 427.

27 *Ibid.*

28 *Ibid.*

29 *Ibid.*

30 J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, p. 163.

31 *Ibid.*

montée auprès de la maison ou comme l'éveil au jour qui vient, à la veille duquel nous sommes?»<sup>32</sup>

Même si Derrida refuse expressément «le choix [...] entre ces deux formes de déconstruction», associées respectivement à Heidegger et à Nietzsche, et en appelle au contraire à «en tisser et entrelacer les deux motifs»<sup>33</sup>, le *deuxième coup* de la constellation ébauchée plus haut se fait de plus en plus explicite : il s'agit de dégager Nietzsche de la lecture qu'en fait Heidegger et de le retourner contre la question heideggerienne. Dans ce contexte, Derrida évoque un «changement de terrain» et remarque que «c'est d'un changement de "style", Nietzsche le disait, que nous avons peut-être besoin ; et s'il y a du style, Nietzsche nous l'a rappelé, il doit être *pluriel*»<sup>34</sup>.

### Éperons et signatures

La «pluralité du style» renvoie au premier texte que Derrida consacre expressément à Nietzsche : *Éperons. Les Styles de Nietzsche*, publié pour la première fois en 1973. La subtile «stratégie» de Derrida – que je ne peux évoquer que de manière succincte – consiste ici dans le fait d'entrelacer la question du *style* avec les figurations contradictoires de la *femme* dans le texte de Nietzsche, qui ne rentrent dans aucune typologie ou hiérarchie simple. Ce procédé permet à Derrida de déceler chez Nietzsche une irréductible «hétérogénéité du texte»<sup>35</sup> et, en même temps, de montrer que ce texte, dans son hétérogénéité, contourne la simple opposition entre vérité et non-vérité. Dans le cadre que je me suis fixé, je me limiterai aux parties dans lesquelles Derrida rapporte cet entrelacs complexe à la «grande question de l'interprétation du texte de Nietzsche, de l'interprétation de l'interprétation» et, du même coup, «à la lecture heideggerienne de Nietzsche»<sup>36</sup>. Voici, selon moi, le passage central du texte :

«Dès lors que la question de la femme suspend l'opposition décidable du vrai et du non-vrai, instaure le régime époqual des guillemets

32 *Idem*, p. 163 sq.

33 *Idem*, p. 163.

34 *Ibid.*

35 J. DERRIDA, *Éperons*, p. 77.

36 *Idem*, p. 59.

pour tous les concepts appartenant au système de cette décidabilité philosophique, disqualifie le projet herméneutique postulant le sens vrai d'un texte, libère la lecture de l'horizon du sens de l'être ou de la vérité de l'être, des valeurs [...] de présence du présent, ce qui se déchaîne, c'est la question du style comme question de l'écriture, la question d'une opération éperonnante plus puissante que tout contenu, toute thèse et tout sens»<sup>37</sup>.

Le « geste nietzschéen » réside donc dans la polysémie du mouvement textuel, qui ne fixe pas les concepts, mais les met entre guillemets et les maintient de ce fait dans un état irréductiblement provisoire et qui, en même temps, demeure en retrait de la concentration rassemblante sur *une* question. La référence à « l'horizon du sens de l'être ou de la vérité de l'être » montre que Derrida est en train de souligner et d'affirmer justement le niveau du texte de Nietzsche qui s'oppose à une interprétation de *type* heideggerien. Mais, ce faisant, Derrida n'*oppose* pas simplement ce Nietzsche – le Nietzsche de l'écriture et de la pluralité du style – à la lecture qu'en fait Heidegger. Certes, Derrida affirme à propos de l'interprétation de Heidegger : « la presque totalité de son trajet, elle se maintient en effet [...] dans l'espace herméneutique de la question de la vérité (de l'être) » et « elle conclut [...] que (Nietzsche) *appartenait* encore, pour l'accomplir, à l'histoire de la métaphysique »<sup>38</sup>. Mais il dit aussi que « le grand livre de Heidegger est beaucoup moins simple dans sa thèse qu'on n'a tendance en général à le dire »<sup>39</sup> : il se dévoile bien plutôt comme un « paysage [...] avec ses pleins et ses lacunes, ses saillies et ses rentrées »<sup>40</sup>. Et, en référence au « programme » qu'il avait pour la première fois esquissé dans *De la Grammatologie*, Derrida écrit : « une certaine déhiscence ouvre cette lecture sans la défaire, l'ouvre sur une autre qui ne s'y laisse plus enclorre »<sup>41</sup>. Par là même, Derrida cherche

37 *Idem*, p. 86.

38 *Idem*, p. 94.

39 *Idem*, p. 60.

40 *Ibid.*

41 *Idem*, p. 95. Derrida lui-même renvoie explicitement à la « question ouverte » par *De la Grammatologie* (*idem*, p. 94 note). Au sujet du concept du « propre » et de la « appropriation » (*cf. idem*, p. 94-102), Derrida esquisse les raisons pour lesquelles « la lecture de Heidegger [...] ne (lui) paraît pas *simplement* en défaut par rapport à cette dé-limitation de la problématique ontologique » (*cf. idem*, p. 94).

les « lieux » du texte heideggerien dans lesquels son interprétation *elle-même* n'obéit plus à ses propres principes. C'est dans une interprétation que Heidegger donne d'un texte de Nietzsche tiré du *Crépuscule des idoles*, « Comment le "monde-vérité" devint enfin une fable », que Derrida trouve un exemple par excellence de ce type de lieux. Alors que Heidegger dit juste avant que Nietzsche procède à une « "inversion" » qui aurait consisté à ne « pour ainsi dire que poser sur la tête les propositions de Platon »<sup>42</sup>, le même Heidegger déplace cette « thèse » en considérant cette phrase de Nietzsche : « *avec le monde-vérité, nous avons aussi aboli le monde des apparences!* »<sup>43</sup>. Voici ce qu'en dit Heidegger :

« Une nouvelle hiérarchie, une nouvelle institution des valeurs revient à ceci : transformer du tout au tout le vieux schème. C'est dans ce sens-là uniquement que le retournement [*Umdrehung*] du platonisme deviendra une évacuation [*Herausdrehung*] du platonisme par la pensée »<sup>44</sup>.

Si Derrida localise ici pour ainsi dire les « points de faille » de la lecture heideggerienne, la conférence intitulée « Interpréter les signatures (Nietzsche/Heidegger) » dirige plus fortement la critique contre la « ligne directrice » de l'interprétation de Heidegger. Ce texte (la contribution de Derrida au premier débat avec Gadamer en 1981, publiée uniquement en allemand et en anglais<sup>45</sup>) commence par une caractérisation de la lecture heideggerienne :

« Un tel système de lecture se recueille et s'unit au pouvoir en tout lieu. Il vise à réunir l'unité et l'*unicité* de la pensée de Nietzsche qu'il

42 M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, t. 1, p. 203 ; trad. fr. par P. Klossowski, p. 182.

43 F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, p. 81 ; trad. fr. par H. Albert, p. 135.

44 M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, t. 1, p. 212 *sq.* ; trad. fr. par P. Klossowski, p. 189 *sq.* De façon significative, Derrida *ne cite pas* la deuxième phrase de Heidegger : cf. J. DERRIDA, *Éperons*, p. 64-66.

45 Cf. J. DERRIDA, « Guter Wille zur Macht (II). Die Unterschriften interpretieren (Nietzsche/Heidegger) » : cf. J. DERRIDA, « Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger). Two Questions ». Toutes les citations doivent donc être retraduites en français. Au sujet de cette discussion et des réflexions sur les raisons pour lesquelles le texte n'est pas paru en français, voir J. GRONDIN, « Le dialogue toujours différé de Derrida et Gadamer ».

comprend lui-même en fonction de l'unité accomplie, au prisme de l'accomplissement de la métaphysique occidentale»<sup>46</sup>.

Mais, interroge Derrida, quel rapport cette « double unité » entretient-elle « avec le nom ou plutôt avec la signature de Nietzsche ? »<sup>47</sup>. La question du nom n'est en aucun cas imposée à Heidegger de l'extérieur, elle repose bien au contraire sur la première phrase de la préface de Heidegger : « "Nietzsche" le nom du penseur intitule ici la cause [*Sache*] de sa pensée »<sup>48</sup>. La caractérisation qu'opère ici Heidegger n'est pourtant pas là pour accentuer le *nom* de Nietzsche ou pour le prendre pour sujet, mais en un certain sens pour exclure : à la différence du biographisme ou du psychologisme vulgaire, Heidegger recherche la réponse à la question de savoir qui est Nietzsche uniquement par l'endurance (*Sache und Sachhaltigkeit*) de la pensée. Cette opposition se fait selon Derrida « avec les meilleures raisons du monde », ce qui ne l'empêche pas de demander :

« Mais (Heidegger) n'en revient-il pas par là même à un geste de la métaphysique classique et ce, à l'instant même où il en appelle à un Autre de la métaphysique ? À l'instant où il place Nietzsche au sommet de cette métaphysique ? Ce geste classique aboutit à tracer une séparation entre la cause de la vie et du nom propre et la cause de la pensée »<sup>49</sup>.

En cela, la question du nom met plus en jeu que la simple « intégration » de la vie ou de la biographie, au sens traditionnel. Le nom renvoie bien plutôt à la question de l'unité de sa pensée et à l'unité de la métaphysique dont, dans la lecture de Heidegger, le nom de Nietzsche se porte garant, et donc, pour Derrida, cela renvoie aussi à l'*écriture* de Nietzsche. Voici ce que dit Derrida à ce sujet :

46 J. DERRIDA, « Die Unterschriften interpretieren (Nietzsche/Heidegger) », p. 62.

47 *Ibid.* La question de la pluralité des « noms » et des « signatures » chez Nietzsche avait déjà été traitée par Derrida, dans le texte d'une conférence prononcée pour la première fois en 1975-1976 et dans lequel il n'aborde pas l'interprétation heideggerienne de Nietzsche. Cf. J. DERRIDA, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*.

48 M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, t. 1, p. XI ; trad. fr. par P. Klossowski, p. 9. Cf. J. DERRIDA, « Die Unterschriften interpretieren (Nietzsche/Heidegger) », p. 64.

49 *Idem*, p. 66 sq.

« Mais qui a dit que l'on ne portait qu'un nom? Sûrement pas Nietzsche. Et qui a dit ou décidé, de la même manière, qu'il y avait quelque chose comme une métaphysique occidentale, quelque chose qui serait en mesure de se rassembler en une unité sous ce nom? [...] Nietzsche, n'était-il pas, comme Kierkegaard, l'un des rares à avoir joué avec les signatures, les identités, les masques? Et si c'était précisément cela, la *Sache*, la *causa* de sa pensée, le cas litigieux? »<sup>50</sup>

Nietzsche et Kierkegaard: l'association ne relève en aucun cas du hasard, la pluralité des noms étant comme un signe de la pluralité du style. Et c'est justement cette « multiplication » de l'expression qui constitue le geste de Nietzsche que Derrida réclame et souligne une fois de plus face à la lecture heideggerienne. Ici Derrida ajoute un passage qui résume en quelque sorte, même si c'est en tâtonnant, sa confrontation avec le Nietzsche de Heidegger :

« En lisant la lecture de Heidegger, il se pourrait qu'il s'agisse moins de mettre en doute le contenu d'une interprétation qu'une de ses prémisses ou son axiomatique. Il se peut que ce soit l'axiomatique même de la métaphysique, dans la mesure où *la* métaphysique en tant que telle désire sa propre unité ou la rêve ou se l'imagine. Curieux cercle – une axiomatique d'après laquelle il doit y avoir une interprétation, rassemble autour d'une pensée, qui elle-même réunit un seul texte et en dernière analyse un seul nom pour l'être, pour l'expérience de l'être. Avec la valeur du nom, cette unité et cette unicité se protègent l'une l'autre contre les dangers de la dissémination. Ici le *Streitfall* ou la *Auseinandersetzung* (pour reprendre les mots de la préface) résident peut-être entre les Nietzsches et Martin Heidegger, entre les Nietzsches et *ladite* métaphysique occidentale. Depuis Aristote et au moins jusqu'à Bergson, "elle" a toujours répété, toujours présupposé que penser et dire devait vouloir dire penser et dire quelque chose qui serait *une* chose et une *chose*. Et que l'acte de ne pas penser/dire une c(h)ause n'est en aucun cas un penser/dire, mais une perte du *logos*. C'est sans doute le *legein* de ce *logos*, et même le rassemblement de cette logique qui est mis en question par Nietzsche. Ce pluriel commence à ressembler aux noms de famille de saltimbanques et de funambules. Il appelle à la fête »<sup>51</sup>.

50 *Idem*, p. 72.

51 *Idem*, p. 72 sq. Voir à ce sujet également les explications dans J. DERRIDA, *De l'esprit. Heidegger et la question*, p. 23, où on peut lire entre autres que Heidegger « aurait (certainement) refusé » l'expression « *axiomatique* ». Et Derrida de continuer : « Mais l'usage de ce mot, *axiomatique*, n'est suspect



Il suffit ici de souligner la chose suivante: le soupçon n'est pas dirigé contre la «thèse sur Nietzsche» de Heidegger ou bien encore contre une «thèse sur l'être», mais contre un présupposé «axiomatique», un *mouvement* par lequel Heidegger fait se rassembler justement la pensée de Nietzsche dans une *unité*; alors que c'est justement à un tel rassemblement que s'oppose affirmativement le mouvement, le *geste* de Nietzsche – celui de la dissémination, des styles et des noms propres au pluriel<sup>52</sup>.

### Le double geste de la différence

Pour finir, je me contenterai de signaler très brièvement que cette «différence de geste», entre le geste de Heidegger et le geste de Nietzsche, s'inscrit justement là où Derrida lui-même «expose» le «concept central» de *différance* (tous ces guillemets sont essentiels). Dans la conférence «programmétique» de 1967, on peut lire au sujet de la *différance* qu'elle n'est «à la lettre, ni un mot ni un concept»<sup>53</sup> et «ne saurait être *exposée*»<sup>54</sup>. Elle ne peut être reconstituée que sous la forme d'un *faisceau*, dans le mouvement «d'une intrication, d'un tissage, d'un croisement qui laissera repartir les différents fils et les différentes lignes de sens [...] tout comme il sera prêt à en nouer d'autres»<sup>55</sup>.

Ce procédé d'inscription détournée de la *différance* atteint son comble là où Derrida évoque la *différance* comme un *nom*. C'est un motif que nous avons déjà observé avec Derrida chez Nietzsche: la

que du point de vue de ce schème épochal lui-même. On n'est donc pas tenu de s'interdire d'avance ce que Heidegger prescrit de proscrire. Pourquoi ne pas interroger sans faiblir cette prescription et cette proscription?»

- 52 Même si le mouvement qui consiste à réclamer du geste de Nietzsche contre l'interprétation de Heidegger devient toujours plus saillant, l'évolution dans son ensemble ne suit aucunement une *simple* téléologie. Même dans des textes plus tardifs, Derrida aura de nouveau recours à des positions anciennes, par exemple quand dans les années 1980, il écrit qu'il a évité d'employer le mot «destruction», parce qu'il «impliquait [...] une réduction négative plus proche de la «démolition» nietzschéenne, peut-être, que de l'interprétation heideggerienne ou du type de lecture que je proposais» (J. DERRIDA, *Psyché. Invention de l'autre II*, p. 10).

53 J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, p. 3.

54 *Idem*, p. 6.

55 *Idem*, p. 4.

*différance* est et, en même temps, elle n'est pas le *nom* de la différence irréductible. Cette dernière en effet

« n'a aucun nom dans notre langue. Mais nous "savons déjà" que, si elle est innommable, ce n'est pas par provision [...]. C'est parce qu'il n'y a pas de *nom* pour cela, pas même celui d'essence ou d'être, pas même celui de "différance" qui n'est pas un nom, qui n'est pas une unité nominale pure et se disloque sans cesse dans une chaîne de substitutions différantes »<sup>56</sup>.

Soumettre même le concept *central* de sa propre pensée, le mouvement de la différence, à ce dernier et le dissoudre dans un enchaînement<sup>57</sup> : c'est le geste de penser-contre-soi-même parvenu au sommet, un sommet qui renvoie à la paternité de Nietzsche. Ce n'est pas par hasard si, à cet endroit, à la « fin » du texte, apparaît la constellation Nietzsche et Heidegger dans une figure qui est maintenant devenue familière. On en revient ici à la citation tirée de *Positions* par laquelle nous introduisons notre propos. Derrida en effet, par un geste nietzschéen, remonte plus loin que « l'*unique* question » de l'être pour la contourner :

« Il n'y aura pas de nom unique, fût-il le nom de l'être. Et il faut le penser sans *nostalgie*, c'est-à-dire hors du mythe de la langue purement maternelle ou purement paternelle, de la patrie perdue de la pensée. Il faut au contraire *l'affirmer*, au sens où Nietzsche met l'affirmation en jeu, dans un certain rire et dans un certain pas de la danse.

Depuis ce rire et cette danse, depuis cette affirmation étrangère à toute dialectique, vient en question cette autre face de la nostalgie que j'appellerai *l'espérance* heideggerienne. Je ne méconnaiss pas ce que ce mot peut avoir ici de choquant. Je le risque toutefois, sans en exclure aucune implication, et le mets en rapport avec ce que

56 *Idem*, p. 28.

57 Derrida accomplit également ce même mouvement au sujet du deuxième « concept central », celui de la « déconstruction ». Cf. J. DERRIDA, *Psyché II*, p. 13 : « Le mot "déconstruction", comme tout autre, ne tire sa valeur que de son inscription dans une chaîne de substitutions possibles, dans ce qu'on appelle si tranquillement un "contexte". Pour moi, pour ce que j'ai tenté ou tente encore d'écrire, il n'a d'intérêt que dans un certain contexte où il remplace et se laisse déterminer par tant d'autres mots, par exemple "écriture", "trace", "différance", "supplément", "hymen", "*pharmakon*", "marge", "entame", "*parergon*", etc. Par définition, la liste ne peut être close ».

*La parole d'Anaximandre* (de Heidegger) me paraît retenir de la métaphysique: la quête du mot propre et du nom unique»<sup>58</sup>.

Épilogue: la constellation « Nietzsche – Heidegger – Derrida » peut être élargie. Le mouvement que j'ai tenté de montrer au sujet du concept derridien de *différance*, en tant qu'il est le « point de cristallisation » de cette constellation, peut en effet également être exprimé ainsi: Derrida pose un « premier principe » de la philosophie et, *en même temps*, il le rature et le retire. Un tel mouvement est déjà ébauché dans la philosophie allemande classique, à savoir nommément dans la confrontation de grande envergure qui oppose Schelling et Hegel, et qui curieusement n'a été que rarement discutée. Si tous deux partent en effet en 1801 de l'idée que l'« identité absolue » doit être posée comme principe de la philosophie, leur chemin se *divise* dans les années qui suivent au sujet de la question de savoir comment, par rapport à cette identité, la *différence* doit être caractérisée. Au fil de leur critique réciproque, Schelling et Hegel développent chacun des conceptions propres qui leur permettent de penser l'absolu *comme* structure de la différence: Hegel en pensant un mouvement de relationalité absolue structuré par la négativité, *dépourvu* de tout substrat fondateur et sans *commencement*; Schelling en restant certes attaché au caractère initial de l'absolu, mais en le concevant comme un retrait précédant irrémédiablement la pensée, comme *Ungrund* (non-fond), comme l'indéfinissable ou comme le *Unvordenkliches* (im-pré-pensable)<sup>59</sup>. Par le truchement de la « seule et unique question » de la métaphysique – la question de l'*identité* du principe fondateur de système –, l'idéalisme fait déjà éclore la *différence* qui déplace durablement cette question. Il n'a aucunement échappé à Derrida que la « dispute idéaliste au sujet de la différence » est plus qu'une simple préfiguration des questions qu'il aborde en se confrontant à Nietzsche, à Heidegger et au Nietzsche de Heidegger. Ce n'est pas par hasard si Derrida, dès la *Grammatologie*, place justement Hegel à *côté de* Heidegger et de Nietzsche, et s'il écrit que Hegel est « *aussi* le penseur

58 J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, p. 29.

59 Cf. P. SCHWAB, « Von der Negativität zum Ungrund. Hegels *Phänomenologie des Geistes* und Schellings *Freiheitsschrift* » ainsi que F. FISCHBACH, *Du commencement en philosophie. Étude sur Hegel et Schelling*.

de la différence irréductible»<sup>60</sup>. Et ce n'est pas non plus un hasard s'il intègre à son dernier séminaire de 2001-2002, pour ainsi dire en guise de clôture, le *Ungrund* (non-fond) de Schelling<sup>61</sup>.

La «déconstruction» n'est plus à la mode du jour. Il ne faut en rien le regretter: Derrida lui-même s'était déjà très tôt distancié du jargon du «déconstructivisme», alias «post-structuralisme»<sup>62</sup>. Mais la profondeur historique que je viens d'évoquer montre justement que «la déconstruction» – Derrida se méfiait également de la carrière de ce «titre»<sup>63</sup> – ne doit strictement rien à la proclamation arbitraire d'un «libre jeu». Justement pour interroger le lieu historique et les implications d'une «nouvelle soif de substantialité», qui proclame ici ou là la «fin de la différence»<sup>64</sup>, nous devrions, me semble-t-il, nous garder d'oublier la pensée de Derrida, et avec elle ses lectures de la tradition.

### *Bibliographie*

BEHLER ERNST, *Derrida – Nietzsche, Nietzsche – Derrida*, München: Schönningh, 1988.

DERRIDA Jacques, *De la grammatologie*, Paris: Minuit, 1967.

DERRIDA Jacques, *La voix et le phénomène, Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (1967), Paris: PUF, 2005.

DERRIDA Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967.

DERRIDA Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit, 1972.

60 J. DERRIDA, *De la grammatologie*, p. 41.

61 Cf. J. DERRIDA, *Séminaire La bête et le souverain* (2001-2002), vol. I, p. 212, ainsi que P. SCHWAB, «Ungrund und Metaphysik des Bösen. Von Heideggers erster zu Derridas letzter Auseinandersetzung mit Schelling (1927-2002)».

62 Cf. J. DERRIDA, «Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and other Small Seisms».

63 Par exemple, Derrida qualifie la «déconstruction» de «mot qu'il n'a jamais aimé et dont la fortune l'a désagréablement surpris»: J. DERRIDA, «Ponctuations: le temps de la thèse», *Du droit à la philosophie*, p. 452. Dans une interview, Derrida dit qu'il ne l'a jamais comprise comme un «maître-mot» et qu'il est parti du principe «que le mot serait remplacé par d'autres mots, pas qu'il deviendrait le concept générique pour tous les autres»: J. DERRIDA, «Interview mit Florian Rötzer», p. 85. Cf. aussi J. DERRIDA, *Psyché II*, p. 21 sq.

64 Cf. par ex. H. U. GUMBRECHT, «Diesseits des Sinns: Über eine neue Sehnsucht nach Substantialität».

- DERRIDA Jacques, *Positions. Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, Paris: Minuit, 1972.
- DERRIDA Jacques, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, préface de Stefano Agosti, Paris: Flammarion, 1978.
- DERRIDA Jacques, «Guter Wille zur Macht (II). Die Unterschriften interpretieren (Nietzsche/Heidegger)», in: FORGET Philippe (dir.), *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte*, München: Fink, 1984, p. 62-77.
- DERRIDA Jacques, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris: Galilée, 1984.
- DERRIDA Jacques, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris: Galilée, 1987.
- DERRIDA Jacques, «Interview mit Florian Rötzer», in: RÖTZER Florian, *Französische Philosophen im Gespräch* (1986), München: Boer, 1987, p. 67-87.
- DERRIDA Jacques, «Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger). Two Questions», in: MICHELFELDER Diane P. & PALMER Richard E. (dir.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany: SUNY, 1989, p. 58-71.
- DERRIDA Jacques, «Ponctuations: le temps de la thèse», *Du droit à la philosophie*, Paris: Galilée, 1990, p. 439-459.
- DERRIDA Jacques, *Psyché. Invention de l'autre II*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris: Galilée, 2003.
- DERRIDA Jacques, *Séminaire sur La bête et le souverain*, volume I (2001-2002), Paris: Galilée, 2008.
- DERRIDA Jacques, «Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and other Small Seismisms», in: DUTOIT Thomas, ROMANSKI Philippe (dir.), *Derrida d'ici, Derrida de là*, Paris: Galilée, 2009, p. 223-252.
- FISCHBACH Franck, *Du commencement en philosophie. Étude sur Hegel et Schelling*, Paris: Vrin, 1999.
- GRONDIN Jean, «Le dialogue toujours différé de Derrida et Gadamer», *Les Temps Modernes*, volume III, n° 669-670, 2012, p. 357-375.
- GUMBRECHT Hans Ulrich, «Diesseits des Sinns: Über eine neue Sehnsucht nach Substantialität», *Merkur*, n° 677/678, 2005, p. 751-761.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Gesammelte Werke*, Hamburg: Meiner, 1968.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, introduction, traduction et notes par Bernard BOURGEOIS, Paris: Vrin, 2006.

- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik*. Zweiter Band. *Die subjektive Logik*, Hamburg: Meiner 1968.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Science de la logique*. Deuxième tome: *La logique subjective ou doctrine du concept*, traduction française, présentation et notes par Pierre-Jean LABARRIÈRE et Gwendoline JARCZYK, Paris: Aubier-Montaigne 1981.
- HEIDEGGER Martin, *Nietzsche*. (1961), Stuttgart: Klett-Cotta, 2008.
- HEIDEGGER Martin, *Nietzsche*, traduction française par Pierre KLOSSOWSKI, Paris: Gallimard, 1971.
- NIETZSCHE Friedrich, *Le crépuscule des idoles précédé de Le cas Wagner, Nietzsche contre Wagner et suivi de L'antéchrist*, traduction française par Henri ALBERT, Paris: Mercure de France, 1908.
- NIETZSCHE Friedrich, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, édité par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI dans le volume VI de la *Kritische Studienausgabe*, 3<sup>e</sup> édition München: 1999.
- SCHWAB Philipp, *Der Rückstoß der Methode. Kierkegaard und die indirekte Mitteilung*, Berlin / Boston: De Gruyter, 2012.
- SCHWAB Philipp, «Ungrund und Metaphysik des Bösen. Von Heideggers erster zu Derridas letzter Auseinandersetzung mit Schelling (1927-2002)», in: BENSUSSAN Gérard, HÜHN Lore, SCHWAB Philipp (dir.), *L'héritage de Schelling/Das Erbe Schellings. Interpretations aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles/Interpretationen im 19. und 20. Jahrhundert*, Freiburg/München: Alber, 2015, p. 209-255.
- SCHWAB Philipp, «Von der Negativität zum Ungrund. Hegels *Phänomenologie des Geistes* und Schellings *Freiheitsschrift*», in: WAIBEL Violetta, DANZ Christian, STOLZENBERG Jürgen (dir.), *Systembegriffe nach 1800-1809: Systeme in Bewegung*, Hamburg: Meiner (à paraître).